

Perspektiven der Ethik

herausgegeben von
Reiner Anselm, Thomas Gutmann
und Corinna Mieth

8



Umweltethik interdisziplinär

herausgegeben von

Daniela Demko, Bernice S. Elger, Corinna Jung
und Georg Pfeiderer

Mohr Siebeck

ISBN 978-3-16-153645-8

ISSN 2198-3933 (Perspektiven der Ethik)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg/N. aus der Minion gesetzt, von Laupp und Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädle in Nehren gebunden.

Natur als „Schöpfung“?

Zu Problematik und Produktivität theologischer Umweltethik

Georg Pfeleiderer

1. Christentum und Umwelt – neuere Diskurse zu einem als spannungsvoll empfundenen Verhältnis

Dass sich die Theologie, also die wissenschaftliche Reflexionsform des Christentums, in einem Band zur Umweltethik zu Wort meldet, dürfte plausibel sein. Denn das Christentum, das kirchlich verfasste, aber auch das kirchenunabhängigere, hat sich in den letzten Jahrzehnten in umweltethischen Fragen und in Umweltbewegungen stark engagiert. In Erinnerung gerufen sei etwa der 1983 ins Leben gerufene Konziliare Prozess „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ und darin die Erste Europäische Ökumenische Versammlung 1989 in Basel. Christlicher Einfluss ist auch in manchen Teilen der Umweltbewegung zu spüren, die sich nicht explizit auf die Bibel oder christliche Werte berufen.

Doch das Christentum und seine Vertreter spielen nicht nur eine Rolle aufseiten der Protagonisten der Umweltbewegung; sie sitzen auch auf der Anklagebank. Seit Carl Amerys einflussreichem Büchlein *Das Ende der Vorsehung*¹ und seiner Rede von den „gnadenlosen Folgen des Christentums“ für die Umwelt wird die These diskutiert, das Christentum sei einer der wichtigsten ideengeschichtlichen und kulturellen Bedingungsfaktoren und Steigbügelhalter der modernen Natur- und Umweltzerstörung. Der biblische Herrschaftsauftrag „Macht euch die Erde untertan“² habe die Natur zum an sich selbst wertlosen Objekt menschlicher Herrschsucht und Ausbeutungslust degradiert. Gegenüber einer vermeintlich intrinsischen Tendenz zur Naturvergewaltigung durch die monotheistisch-anthropozentrische Religion des Christentums wird oft auf indigene Religionen, etwa nordamerikanische, verwiesen; die berühmte Rede, die der Sioux-Häuptling Seattle 1855 in Washington gehalten haben soll, beschreibt eine innige Verbindung von (indigenen) Menschen und Natur über deren Tod hinaus.³

¹ Carl Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums* [1972], Hamburg 1984.

² Gen. 1,28. Die Bibelzitate folgen der bekannten Lutherübersetzung. Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers revidiert 1956/1964, Württembergische Bibelanstalt Stuttgart 1970.

³ Zum Klassiker in der Umweltbewegung wurde die freie (aber als solche nicht kenntlich gemachte) Nachdichtung der Rede von Ted Perry aus den frühen 1970er Jahren, die ihrerseits

Kritikern wie Carl Amery wird man zumindest insoweit Recht geben müssen, als in der traditionellen christlichen Ethik die nichtmenschliche Natur – Tiere, Pflanzen, Täler und Berge – und die Verantwortung des Menschen für die Naturerhaltung in der Tat zumeist keine besondere Rolle gespielt haben. Dem Christentum ist ohne Zweifel seit biblischen Zeiten eine grundsätzliche Desakralisierung der Natur wie auch ein gewisser Anthropozentrismus eingeschrieben.

2. Natur und Umwelt in der Bibel

Der Gott der Bibel ist ein Gott, der sich von den Naturgöttern anderer Völker, etwa der Kanaanäer, strikt und durchaus polemisch unterscheidet: Er ist nicht wie der im Alten Orient weitverbreitete Gott Baal ein im Naturkreislauf sterbender und wieder auferstehender Gott; er ist auch der mächtigen Lebensgewalt der Sexualität selbst nicht unterworfen, er ist weder männlich noch weiblich. Dabei ist jedoch zwischen der theologischen Ebene der biblischen Texte, die für das Natur- und Umweltverhältnis des Judentums und des Christentums bestimmend wurden, und der altisraelitischen Religionsgeschichte selbst, wie sie sich moderner historisch-archäologischer Forschung präsentiert, zu unterscheiden. Dass der altisraelitische Gott Jahwe mit Naturerscheinungen, etwa dem Donner⁴, korreliert ist, spiegelt sich auch noch in den Texten. Archäologische Funde lassen darauf schliessen, dass an der Seite Jahwes zumindest in den Anfängen eine Frau gestanden hat, Aschera.⁵ Aber die biblische Theologie hat solche Naturverhaftungen Jahwes, wie gesagt, mehr und mehr ausgemerzt und das Natürliche in Gott gewissermassen depotenziert, so wie die Sonne, der Mond und die Sterne, die in den ausserbiblischen Religionen, etwa in Babylon, als Gottheiten verehrt wurden, im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht zu blossen „Lichtern“, also Leuchten, herabgesetzt werden.⁶ Ein säkularisierender Zug geht also tatsächlich durch das biblische Naturverständnis.

Und solche Überweltlichkeit Gottes ist in der Tat mit einem (theozentrisch grundierten) strukturellen Anthropozentrismus des biblischen Naturverständnisses korreliert. Dem überweltlichen Gott entspricht innerweltlich der Mensch als Bild, d. h. als Mandatar, als Beauftragter Gottes. Gottebenbildlichkeit ist wesentlich, auch darin ist C. Amery Recht zu geben, zu verstehen als Herrschaftsauftrag Gottes an den Menschen über die Schöpfung.⁷ Darin ist jedoch keine schranken-

deutliche Züge einer – auch christlich – motivierten Modernitätskritik enthält. Zur problematischen Überlieferungsgeschichte der Rede vgl. Herbert Gruhl, *Häuptling Seattle hat gesprochen. Der authentische Text seiner Rede mit einer Klarstellung: Nachdichtung und Wahrheit*, Düsseldorf, 5. Aufl. 1986.

⁴ Vgl. Ps. 29,3 u.ö.

⁵ Vgl. Israel Finkelstein/Neil A. Silberman, *Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel*, München 2002, 262.

⁶ Vgl. Gen. 1,16.

⁷ Vgl. Gen. 1,26.

lose Verfügungsgewalt über die nichtmenschliche Natur eingeschlossen. Diese bildet nicht das an sich selbst wertlose Material hemmungsloser menschlicher Selbstverwirklichung und Selbstbefriedigung; wohl darf er sie zu seinem Lebensunterhalt benutzen, doch ist der Mensch eingesetzt als verantwortungsvoller Heger und Pfleger der Natur. Die Ermächtigung, nicht nur Pflanzen, sondern auch Tiere zu töten und zu essen, ist nicht Teil dieser ursprünglichen göttlichen Zusage. Sie erfolgt erst in Ansehung der durch die Sintflut bestraften menschlichen Bosheit, im Rahmen des Bundes mit Noah. Zwar werden nun die Tiere in die Hände der Menschen gegeben: „Furcht und Schrecken vor euch sei über allen Tieren auf Erden und über allen Vögeln unter dem Himmel über allem was auf dem Erdboden wimmelt und über allen Fischen im Meer. Alles, was sich regt und lebt, das sei eure Speise; wie das grüne Kraut hab ich's euch alles gegeben.“ (Gen. 9,2 f.) Und doch wird das Blut selbst, als der nach antiker Vorstellung eigentliche Träger und Sitz des Lebens, ausdrücklich ausgenommen von der Verzehrerlaubnis.⁸ Dass die Erlaubnis Tiere zu verzehren ein Zugeständnis ist, um dessen problematischen Charakter gewusst wird und das keineswegs mit einer Depotenzierung der Tiere zu blossen Nahrungsmitteln, zu Sachen oder gar Waren, einhergeht, erhellt daraus, dass der neue Bund von Gott ausdrücklich nicht nur mit Noah und den Menschen, sondern mit „allem Fleisch auf Erden“ (Gen. 9,17) geschlossen wird. Die Tiere sind Bündnispartner Gottes wie die Menschen.

In kulturgeschichtlicher Perspektive ist hinzuzufügen, dass diese Texte selbstredend vor dem Hintergrund der damaligen soziokulturellen Verhältnisse zu lesen sind: Die Natur war für den biblischen Menschen eine überwiegend feindliche Lebenswelt, Wildnis, der er in harter, täglicher Arbeit, unter Schweiß und Schmerzen, wie die Sündenfallgeschichte voraussetzt, sein zumeist karges Leben abzutrotzen hatte. Verlässliche Fruchtbarkeit, gar ein „Land, in dem Milch und Honig fliesst“, war alles andere als selbstverständlich; es war, wenn es denn gewährt wurde, Gottes grosszügige Gabe an sein auserwähltes Volk, das von Hause aus die unwirtlichen Lebensräume der Halbwüste gewohnt war, die nur nomadische Lebensweise zulässt. Im Kampf ums Dasein konkurrierte der biblische Mensch, wie ihm sehr bewusst war, mit Pflanzen – Disteln und Dornen auf seinen Äckern – und wilden Tieren – Bären, Berglöwen, Wölfen –, die seine Herden bedrohten. Wohlstand und Reichtum hiess für das Gros der Bevölkerung, insbesondere der ländlichen: nicht aus der Hand in den Mund leben zu müssen; und alle kulturellen Leistungen wie etwa die Steuerlasten für eine stabile Staatlichkeit oder für das zentrale Kultheiligtum, waren für die Bevölkerung mit grossen Belastungen verbunden. Hungersnöte durch Missernten aufgrund von Trockenheit oder Unwettern waren für alle biblischen Generationen gewohnte Lebenserfahrungen; und ein Bewusstsein davon, dass der Mensch durch seine Kulturarbeit und seine durch keine Trieb-

⁸ Vgl. Gen. 1,4. – Das ist der Sinn und Anhaltspunkt der jüdischen und in ihrer Folge auch der muslimischen Schächtpraxis.

struktur limitierten, ins Offene gehenden Lebensbedürfnisse, Natur über Gebühr zerstören könnte, lag ausserhalb des allgemeinen Vorstellungshorizonts. Grossen antiken Städten wie Babylon, Ninive, Rom oder auch dem herodianischen Jerusalem begegnete man zwar mit einer Mischung aus Unterlegenheitsgefühl, Bewunderung und Misstrauen; und die Grösse und Enge des überbauten urbanen Raums konnte durchaus Thema biblischen und vor allem prophetischen Nachdenkens werden; aber auch dann war es nicht die Zerstörung oder der Verbrauch natürlicher Landschaft, der Sorge und prophetische Kritik galten, sondern die sich darin bekundende menschliche Gier nach Besitz und Ruhm und die sich damit verbindende soziale Ungerechtigkeit.⁹

Andererseits verstellte die dominierende Lebenserfahrung der Kargheit und Bedrohtheit menschlicher Existenz im umgebenden Raum der wilden, bedrohlichen Natur den biblischen Menschen erstaunlicherweise nicht den Blick für den Reichtum, für ‚das Funktionieren‘, die Wunder und Schönheiten der Natur. Der Schöpfungsglaube öffnete dafür vielmehr die Augen. In Ps. 104 etwa erlebt der Mensch die Welt dankbar als harmonisches Panorama – kontrafaktisch zu vielen Alltagserfahrungen – und sich selbst als Teil einer von Gott geschaffenen und wohlgeordneten, schönen Naturwelt, die ihm Heimat bietet und Lebensraum für alle.¹⁰

Diese schöpferglaube, dankbar-zuversichtliche Grundstimmung, die das Leben und Ergehen jedes Spätzleins als Gegenstand von Gottes fürsorglichem Handeln deutet und die Schönheit der Lilien auf dem Felde als Ausdruck von Gottes Wohlwollen für seine Schöpfung und besonders für den Menschen, als seinen Mandatar und ihren Bewunderer, versteht,¹¹ ist auch im Neuen Testament noch die vorausgesetzte Naturanschauung; allerdings steht sie, und nicht erst dort – wie-

⁹ Vgl.: „Weh denen, die ein Haus zum andern bringen und einen Acker an den andern rücken, bis kein Raum mehr da ist und sie allein das Land besitzen.“ Jes. 5,8.

¹⁰ Vgl.: „Du lässt Wasser in den Tälern quellen, dass sie zwischen den Bergen dahinfließen, dass alle Tiere des Feldes trinken und das Wild seinen Durst lösche. Darüber sitzen die Vögel des Himmels und singen unter den Zweigen. Du feuchtest die Berge von oben her, du machst das Land voll Früchte, die du schaffest. Du lässt Gras wachsen für das Vieh und Saat zu Nutz den Menschen, dass du Brot aus der Erde hervorbringst, dass der Wein erfreue des Menschen Herz und sein Antlitz schön werde vom Öl und das Brot des Menschen Herz stärke. Die Bäume des HERRN stehen voll Saft, die Zedern des Libanon, die er gepflanzt hat. Dort nisten die Vögel, und die Reiher wohnen in den Wipfeln. Die hohen Berge geben dem Steinbock Zuflucht und die Felsklüfte dem Klippschaf. Du hast den Mond gemacht, das Jahr danach zu teilen; die Sonne weiss ihren Niedergang. Du machst Finsternis, dass es Nacht wird; da regen sich alle wilden Tiere, die jungen Löwen, die da brüllen nach Raub und ihre Speise suchen von Gott. Wenn aber die Sonne aufgeht, heben sie sich davon und legen sich in ihre Höhlen. So geht dann der Mensch aus an seine Arbeit und an sein Werk bis an den Abend. HERR, wie sind deine Werke so gross und viel! Du hast sie alle weise geordnet, und die Erde ist voll deiner Güter. Da ist das Meer, das so gross und weit ist, da wimmelt's ohne Zahl, grosse und kleine Tiere. Dort ziehen Schiffe dahin; da sind grosse Fische, die du gemacht hast, damit zu spielen. Es warten alle auf dich, dass du ihnen Speise gebest zur rechten Zeit. Wenn du ihnen gibst, so sammeln sie; wenn du deine Hand aufstust, so werden sie mit Gutem gesättigt.“ Ps. 104,10–28.

¹¹ Vgl. Mt. 6,26–31.

derum auf den ersten Blick schroff der anderen Auffassung gegenüber, nach der diese Welt auch in ihrer kreatürlichen Verfasstheit endlich sei, weil sie auf ein neuerliches grosses Gericht Gottes zugehe, das sich mit „Erdbeben und Hungersnöte[n]“ (Mk. 13,8) ankündigen und schliesslich mit einer Sonnen-, Mond- und Sternenfinsternis enden würde und einer allgemeinen Erschütterung der „Kräfte des Himmels“ (Mk. 13,25; vgl. Apg. 2,19–21). In dieser Katastrophe kommt Gottes Gericht über die Bosheit der Menschen zum Ausdruck, aber auch die widersprüchliche, leidende Signatur des natürlichen Lebens insgesamt, welche „die ganze Schöpfung...“, also auch Tiere und Pflanzen, „... sehnsüchtig harren...“ lässt „...auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes“ (Röm. 8,19). Im Durchbruch dieser kosmischen Katastrophe erwarteten die frühen Christen in Aufnahme alttestamentlicher Endzeitvorstellungen eine neue Welt, in der die Unvollkommenheiten des Noahbundes definitiv überwunden sein und mithin das Gesetz des Fressens und Gefressenwerdens nicht mehr gelten sollte, in der „die Wölfe bei den Lämmern wohnen, die Panther bei den Böcken lagern“ (Jes. 11,6) sollten. Für die urchristlichen Gemeinden war es Jesus, der diese neue Welt und ihren eschatologischen Tierfrieden bereits zeichenhafte vorweggenommen hatte, als er in der Latenzzeit vor Beginn seiner öffentlichen Verkündigungs- und Zeichentätigkeit sich für die biblisch-mythologische Dauer von 40 Tagen in die Wüste begab und dort, „war bei den [wildem] Tieren“ (Mk. 1,13).

Mit diesem spannungsvollen biblischen Bild der Welt als einerseits von Gott gut geschaffener und gemeinter und auch erhaltener, gleichwohl aber permanent bedrohter, sich selbst zerstörender Menschen- und Naturwelt, die auf eine endzeitliche Katastrophe und – heilsame – Überwindung zugeht, war der christlichen Theologie die Matrix vorgegeben. Sie betonte jedoch in der Regel den anthropozentrischen Strang dieses Vorstellungskomplexes, den sie häufig mit der platonisch-aristotelischen Auffassung von der Logozenrität des Menschen verband. Franz von Assisis Kreaturverbundenheit ist die Ausnahme, nicht die Regel im Christentum. Vor dem biblischen Hintergrund waren vegetarische Strömungen im Christentum selten und in der Regel auf randständige asketische Gruppen, wie die mittelalterlichen Katharer, beschränkt. Es ist die Vernunft, nach der sich, etwa für Calvin, der Mensch vom Tier unterscheidet.¹² Aber mit dieser Vernunft erkennt der Mensch die „schöne Ordnung der Welt ... als Spiegel, in dem wir allenthalben den unsichtbaren Gott erschauen können“¹³; diese Ordnung kommt jedoch wiederum im Menschen als „Mikrokosmos“¹⁴ zur besonderen Anschauung. Stärker

¹² Selbst „noch unter den wildesten Völkern...“, die sich in ihrem sonstigen Lebensstande kaum von den Tieren abzuheben scheinen...“, zeigen die Menschen noch zumindest keimhaft Vernunft – und Religion. Johannes Calvin: *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis*. Nach der letzten Ausgabe von 1559 übersetzt und bearbeitet von Otto Weber. Im Auftrag des Reformierten Bundes bearbeitet und neu herausgegeben von Matthias Freudenberg, Neukirchen-Vluyn 2008, 26 (I, 3,1).

¹³ A.a.O., 30 (I, 5, 2).

¹⁴ A.a.O., 30 (I, 5, 3).

eingeordnet in die kreatürliche Welt als bei Calvin wird der Mensch – unter festgehaltenem anthropozentrischem Vorzeichen – bei Luther. Im *Kleinen Katechismus* legt er den ersten Artikel des Glaubensbekenntnisses („Von der Schöpfung“) mit dem Gedanken aus, „dass mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen, mir Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält“¹⁵. Die im 19. Jahrhundert aufkommende Tierschutzbewegung hatte einen starken Entstehungshintergrund in der Erweckungsfrömmigkeit insbesondere des lutherischen Pietismus.¹⁶

In der biblischen und theologischen Tradition des Christentums kommt der aussermenschlichen Natur kein Eigenwert zu; dem Menschen selbst jedoch auch nicht. Dennoch ist der Schöpfungsgedanke, wie die vorstehende Skizze zeigen sollte, auch wiederum nicht als prinzipielle Abwertung der Natur und des ‚Irdischen‘ zugunsten der Alleinwirklichkeit Gottes zu verstehen. Gott ist in der Bibel die grundgute absolute Macht, die die Welt, die Natur und zumal das Leben, will und die das Beste für die belebte Natur will. Darum zerstört das Reich Gottes nicht die Welt und die Schöpfung, sondern führt ihren ursprünglich gemeinten Zustand wieder herauf. Der Gesamtbefund ist gleichwohl durchaus nicht spannungsfrei und will es auch nicht sein. Die Spannung von Anthropozentrismus und allgemeiner Kreatürlichkeit, von Schöpfungsfrömmigkeit und Erlösungshoffnung, ist nicht aufzuheben, sondern konstitutiv für Bibel und Christentum. Dies wird im Folgenden noch etwas weiter auszuarbeiten sein.

Die Relevanz solcher Ausarbeitungen hängt von der Bedeutungszuschreibung ab, die man dem Christentum zuzuerkennen bereit ist. Sie hängt unter Umständen auch davon ab, in welchem Masse man in säkularen Diskursen zur Umweltethik religiöse Subkodierungen mitschwingen hört und diese wichtig findet. Dies sei illustriert an einigen darauf gerichteten Überlegungen zum modernen Gebrauch der umweltethischen Leitbegriffe „Natur“ und „Leben“. Zu fragen ist nämlich, in-

¹⁵ Martin Luther, „Der Kleine Katechismus“, in: ders., *Kirche und Gemeinde*, Stuttgart/Göttingen, 2. erw. und neubearb. Aufl. 1966 (= Kl. Katechismus), 138–159, hier: 145. In Tierschützerkreisen zu einer gewissen Berühmtheit gekommen ist Luthers (humorvoll gestaltete, aber im Kern durchaus ernst gemeinte) „Klageschrift der Vögel“: „Klageschrift der Vögel an Lutherum über seinen Diener Wolfgang Sieberger. Unserm günstigen Herrn, Doctori Martino Luthern, Prediger zu Wittenberg. Wir Drosseln, Amseln, Finken, Hänflinge, Stieglitze, samt andern frommen, ehrbaren Vögeln, so diesem Herbst über Wittenberg reisen sollen, fügen Eurer Liebe zu wissen, wie wir gläublich berichtet werden, dass einer, genannt Wolfgang Sieberger, Euer Diener, sich unterstanden habe einen grossen freventlichen Durst (Vermessenheit) und etliche alte verdorbene Netze aus grossem Hass und Zorn über uns theuer gekauft, damit einen Finkenheerd anzurichten, sondern auch uns allen die Freiheit, zu fliegen in der Luft und auf Erden Körnlein zu lesen, von Gott uns gegeben, zu wehren vornimmt, dazu uns nach unserm Leib und Leben stellet“ (Luther WA 38, 292). Zit. n. Gotthard M. Teutsch, *Da Tiere eine Seele haben. Stimmen aus zwei Jahrtausenden*, Stuttgart 1987, 169.

¹⁶ Vgl. Martin Jung, „Der Gerechte erbarmt sich seines Viehs: Der Tierschutzgedanke im Pietismus“, in: Bernd Janowski / Peter Riede (Hgg.), *Die Zukunft der Tiere: Theologische, ethische und naturwissenschaftliche Perspektiven*, Stuttgart 1999, 128–154.

wiefern dieser moderne Gebrauch, der von den Naturwissenschaften bestimmt ist, nicht gleichwohl noch eine religiöse, unter Umständen sogar christliche Signatur erkennen lässt.

3. Zur religiösen (Sub-)Kodierung umweltethischer Grundbegriffe

Um mit dem *Naturbegriff* zu beginnen: Gegen die naturwissenschaftliche Kodiertheit des modernen Naturbegriffs regt sich in der Gegenwart, insbesondere in der Umweltschutzbewegung, vielfach Widerstand. Moderne Naturwissenschaft sei seit Descartes mit einem objektivierenden Duktus verbunden, der der Natur, insbesondere der belebten Natur, nicht gerecht werde. Überdies dependiere der neuzeitliche Naturbegriff von seiner Gegenüberstellung zum Begriff der Kultur, was schon in sich selbst eine aporetische Figur sei. Der wahrscheinlich radikalste Korrekturversuch neuzeitlicher (vermeintlicher) Fehlobjektivierung von Natur ist die sogenannte Gaia-Hypothese von Lynn Margulis und James Lovelock aus den 1960er Jahren. Nach ihr sei die Erde und ihre Biosphäre als ganze als ein dynamisches biologisches System, im Grunde als ein lebendiger Organismus aufzufassen.¹⁷ Als Lebewesen zeige die Erde ein an ihrer Selbsterhaltung orientiertes Verhalten.¹⁸ Diese dem Anspruch nach naturwissenschaftliche These ist oft religiös verstanden worden; und diese Assoziation klingt in ihrem theophoren Titel bereits an. In der Tat ist es vermutlich schwierig, sich einen Organismus von der Grösse und Komplexität des Planeten Erde nicht als göttliches Wesen vorzustellen.

Die Gaia-Hypothese ist eine relativ spekulative Form eines holistischen Physiozentrismus. Davon zu unterscheiden ist eine individualistische, d. h. die einzelnen Entitäten in der Welt als solche wertschätzende, Version von Physiozentrismus. Grundsätzlich impliziert er die Forderung, dass der Natur – im Einzelnen oder Allgemeinen – ein intrinsischer Wert bzw. Eigenwert zukomme. Darum sei eine „Ethik der Achtung gegenüber der Natur“¹⁹ zu entwerfen. Dies wird in der Regel negativ, nämlich durch Kritik an enger gefassten Wertzuschreibungen begründet; die Natur sei als voraussetzungsärmste Trägerin von Wertzuschreibungen zu verstehen, insofern bei ihr nicht besondere Eigenschaften oder Leistungen den Zuschreibungsgrund bildeten;²⁰ darum sei diese Position zugleich die am wenigsten anthropomorphe und die relativ diskriminierungsfreiste, was sie vorzugs-

¹⁷ Vgl. James Lovelock, *Gaia. Die Erde ist ein Lebewesen*. Aus dem Engl. übertr. von Jochen Eggert und Marcus Würmli, Scherz, Bern, München, Wien 1992.

¹⁸ Vgl. James Lovelock, *Gaias Rache. Warum die Erde sich wehrt*, List 2007.

¹⁹ Paul W. Taylor, „Die Ethik der Achtung gegenüber der Natur“. Übersetzung von Hilal Sezgin, in: Angelika Krebs (Hg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökologischen Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, 111–143.

²⁰ Vgl. a.a.O., 135.

würdig gegenüber anderen ethischen Grundpositionen mache. Allerdings wird bei dieser negativen Begründungsstrategie die Frage schwer zu beantworten, was der positive Grund für die Achtung der Natur als solcher sei. Hier scheint, freilich entgegen der erklärten Absicht der meisten philosophischen Vertreter solcher Theorien, ein metaphysischer oder religiöser Gedanke mitzuschwingen, der dem Sein selbst das Prädikat der (moralischen) Güte zuschreibt. In der Tat ist von dieser Intuition schwer zu abstrahieren. Gleichwohl ist daran zu erinnern, dass sie keineswegs kulturinvariant ist. In der antiken griechischen, namentlich sokratischen Philosophie galt zumindest die auf den einzelnen Menschen bezogene Frage, ob es unter Umständen besser sein könnte, er wäre gar nicht geboren worden, durchaus als offene Frage. Dass das Sein selbst, also Existenz, bzw. Bestimmtheit und Differenz, dem Nichtsein, bzw. der gestaltlosen Unbestimmtheit, vorzuziehen seien, ist durchaus keine allgemein evidente Intuition. „Wert“ ist ein Prädikat, das (ganz abgesehen vom epistemischen Anthropozentrismus seiner Erkennbarkeit) erst mit dem Sein selbst in die Welt kommt und insofern begrifflich von diesem – und weiteren Zusatzannahmen – dependiert. Die Frage aber, ob dem Sein selbst gegenüber dem Nichtsein, respektive der Differenz gegenüber der Indifferenz, Eigenwert und also Vorzugswürdigkeit zukomme, setzt, so scheint es, gedanklich ein – absolutes – Subjekt voraus, für welches Sein oder Nichtsein wählbare Handlungsoptionen sind. Von daher ist es schwierig, im individuellen und zumal im holistischen Physiozentrismus nicht den jüdisch-christlichen Schöpfungsgedanken hintergründig mitschwingen zu hören.

Ähnliche Fragen lassen sich, wie mir scheint, nicht minder berechtigt auch an viele ethische Verwendungen des *Lebensbegriffs* stellen. Will man eine Apotheose holistischer Begriffe, insbesondere des Naturbegriffs vermeiden, so wendet man sich oft dem Lebensbegriff zu. Hier scheint jener Übergang vom Sein zum Sollen verankert, den Viele in umweltethischen Fragestellungen suchen. Dazu wird dann nicht selten dem Leben selbst ein intrinsischer Wert, nicht selten sogar Unverfügbarkeit zugeschrieben; das ist die Position des Biozentrismus.

Im Grunde lässt sich die Gaia-Hypothese als Versuch verstehen, diese biozentrische Grundidee in die Natur, bzw. in einen bestimmten Teil der Natur (des Universums), nämlich in den Planeten Erde, einzuzeichnen. Streng genommen ist die Gaia-Hypothese keine physiozentrische, sondern eine hinsichtlich ihres Integrationsradius entscheidend erweiterte biozentrische Position. Zugleich zeigt sich so an der Gaia-Hypothese die unterschwellige religiöse Imprägnierung des Biozentrismus – zumindest in manchen seiner Ausprägungen. Diese wird erkennbar bzw. explizit, wo von einer „Heiligkeit des Lebens“ gesprochen wird.

In der Tat fällt es intuitiv schwer, im autopoietischen System des lebendigen Organismus nicht den eigentlichen und letzten Träger (bzw. Adressaten) von berechtigten Eigenwertzuschreibungen zu erkennen. Der Grund für diese Intuition liegt im Eindruck der Unableitbarkeit, der Spontaneität des Lebens (überhaupt). Dies setzt jedoch eine stabile Grenze von organischem Leben und nichtorganischer Na-

tur voraus. Allein, diese Anschauung birgt Probleme. Zum einen muss die evolutionäre Entstehung des Lebens auf der Erde dann als ein emergenter Sprung gedacht werden. Zum andern darf dieser Sprung durch Artefakte nicht überbrückbar sein. Beide Annahmen sind aber in der Gegenwart ins Wanken geraten. Es scheint sehr rudimentäre biochemische Konfigurationen gegeben zu haben (und vielleicht auch noch zu geben), in Bezug auf welche es schwierig ist, die Differenz von organischer versus anorganischer Natur eindeutig zu bestimmen. Die „Synthetische Biologie“ zielt ausserdem darauf, diese Grenze von der Seite menschlicher Artefakte her durchlässig zu machen; ob es ihr gelingen wird oder schon gelungen ist, ist nicht zuletzt eine Frage der Definition von Leben und bleibe hier einmal dahin gestellt.²¹

Sowohl die Evolutionsbiologie als auch die „Synthetische Biologie“ tendieren somit unter bestimmten Umständen dazu, den Lebensbegriff zu entgrenzen. In dem Masse, in dem dieses geschieht bzw. gelingt, verflüssigt sich die Grenze von (ethischem) Bio- und Physiozentrismus. Entsprechend und in diesem Masse werden auch die oben für den Physiozentrismus hinsichtlich seiner metaphysischen bzw. religiösen (Sub-)Kodierungen angestellten Überlegungen auf den Biozentrismus übertragbar.

Die Frage nach der Herkunft des intrinsischen Werts des Lebens ist der eine Grund für die religiös-metaphysische Konnotiertheit seiner ethischen Valenz. Man könnte diesen Zusammenhang die schöpfungstheologische Signatur des Lebensbegriffs nennen. Daneben gibt es noch einen zweiten Zusammenhang, der in der inneren Verfasstheit des Lebens begründet ist; diesen könnte man die erlösungstheologische bzw. soteriologische Signatur des Lebensbegriffs nennen. Gemeint ist dies: Die Selbsterhaltung lebendiger Organismen ist nur möglich auf der Basis der Zerstörung anderer lebendiger Organismen; Leben lebt auf Kosten des Todes anderen Lebens. Die berühmteste, klassische Formulierung des Biozentrismus, die bekanntlich von dem Theologen und Kulturphilosophen Albert Schweitzer stammt, bringt genau dies zum Ausdruck: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.“²²

Das Paradox der Lebenserhaltung durch Lebenszerstörung ist wahrscheinlich ein wichtiger Grund für die evolutionäre Entstehung von Religion gewesen, zumindest spielt die Auseinandersetzung damit in wahrscheinlich allen archaischen Religionen eine bedeutende Rolle. Insbesondere der Verzehr tierischen Lebens wurde als Sakrileg empfunden, das spezieller Riten, die im Grunde Entsühnungsriten waren, bedurfte. Im oben angesprochenen Noahbund liegt die alttestamentliche Variante dieses Denkens vor. Das christliche Fest mit der vermutlich am

²¹ Als Einführung in die „Synthetische Biologie“ eignet sich beispielsweise die von der Eidgenössischen Ethikkommission für die Biotechnologie im Ausserhumanbereich (EKAH) in Auftrag und herausgegebene Studie von Joachim Boldt, Oliver Müller und Giovanni Maio, *Synthetische Biologie. Eine ethisch-philosophische Analyse*, Bern 2009.

²² Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik* [1923], München 1996, 330.

weitesten zurückreichenden religionsgeschichtlichen Vergangenheit ist das Erntedankfest. Es ist ein Dank-, im Kern jedoch ein Opferfest. Und das ursprünglichste und wichtigste, und vielleicht nicht umsonst auch noch bis in die gegenwärtige, von vielen Säkularisierungen durchzogene religiöse Praxis hineinreichende Gebet ist das Tischgebet. „Unser tägliches Brot gib uns heute“ (Mt. 6,11). Die Nähe der Brotbitte im christlichen Vaterunser zur Bitte um die Vergebung der Schuld ist nicht zufällig. Der intrinsische Zusammenhang von Brot, Tod, Schuld und Vergebung scheint auf im johanneischen Bildwort vom Weizenkorn: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht“ (Joh. 12,24). Im christlichen Abendmahl rückt die Paradoxie des Lebens ins Zentrum des Kultes. Das „Geheimnis des Glaubens“ besteht darin, dass der Herr des Lebens sich selbst dessen Paradoxie – in ihrer äussersten schuldhaften menschlichen Steigerung – unterwirft.

An diese Zusammenhänge sei hier zunächst nur in einer religions- und kulturgeschichtlichen Perspektive erinnert. Sie sollten lediglich illustrieren, inwiefern die religiöse Konnotation des Lebensbegriffs nicht erst ein Implikat moderner bioethischer Diskurse (mit unter Umständen antimodernen Akzenten) ist, sondern tatsächlich in der Religionsgeschichte – hier des Christentums – selbst tief, und auf eine sehr bestimmte Weise verankert ist.

„Beweise“ für eine notwendig theologische Entfaltung der Umweltethik sind auf diese Weise, also im Rahmen solchermaßen religions- und kulturgeschichtlich erweiterter Überlegungen zu Konnotationen des Natur- und Lebensbegriffs selbstverständlich nicht zu erbringen. Das war auch nicht das Ziel dieser skizzenhaften Überlegungen. Lediglich Triftigkeitsgründe für die Legitimität einer theologischen Perspektive auf die Umweltethik und Hinweise auf ihre spezifische Perspektivität könnten damit gegeben sein. Diese theologische Perspektivität ist noch etwas genauer zu umreissen.

4. Natur als Schöpfung – Zum christlichen Konzept der Schöpfung als Heilsgeschichte

Vor dem Hintergrund der zuletzt angestellten Überlegungen ist das christliche Naturverständnis vom Gedanken göttlicher Schöpfung aus zu entfalten, der das Moment der kreativen Vergebung menschlicher Schuld als Ermöglichung von neuem Leben, konstitutiv in sich birgt. Auf diese Weise ist Schöpfung im christlichen Sinn als *creatio continua*, als fortgesetzte Neuschöpfung, nämlich Wiederermöglichung todgeweiht erscheinenden Lebens, zu verstehen. Dieser Vorgang ist nur dann radikal gedacht, wenn er Gott als seinem Ermöglichungsgrund nicht äusserlich bleibt. Der hier zu denkende Gedanke ist notwendigerweise theologisch-spekulativ: Dem im Prozess der Selbsterhaltung des Lebens getöteten individuellen Leben wird eine „Aufhebung“ in Gottes absolutem Leben selbst verheissen. Solche Aufhebung ist zu

verstehen als bewahrende Vollendung des individuellen Lebens in seinem von Gott gemeinten Sinn. Dies gilt für alles Leben, unerachtet der Umstände seiner Tötung, also nicht nur, jedoch in gewisser Weise vor allem, für das schuldhaft getötete Leben. Es gilt aber nicht zuletzt, sondern, wiederum in gewisser Weise ebenfalls vor allem, für das schuldhaft tötende Leben. An diesem jedoch kommt der Doppelcharakter der ‚Aufhebung‘ als Bewahrung und Gericht zum Vorschein. Dieses vollstreckt sich an jenem in dem Masse, in welchem das schuldhaft tötende Leben in seine Tötungsabsichten verstrickt bleibt. Es zieht sich selbst in die „Verhältnislosigkeit“ zurück, die das „Wesen des Todes“²³ ist.

Leiden, Schmerzen und Tod des Individuums sind in diesem heilsgeschichtlichen Prozess der Schöpfung teils ein prozessimmanentes und insofern notwendiges, teils ein kontingentes, prozessstörendes Moment. Erstere sind sie etwa in Gestalt von Alterungsprozessen; letzteres in Gestalt von erlittener Gewalt. Zu unterscheiden ist zwischen einer biologisch-strukturellen und einer kontingenten Form der Selbsterhaltungstendenz von Organismen (Selbstzentriertheit bei Menschen). Zentral ist dabei das Problem des Opfers, also des unschuldig getöteten Lebens. Dieses wird im Christentum zum Thema des göttlichen Lebens selbst.

In einem so verstandenen theologischen Schöpfungskonzept wird mithin die anorganische Natur auf die organische hingeordnet gedacht. Natur ist auf das Leben hin geschaffen. Natur muss gewissermassen als blosse Natur sterben, damit belebte Natur werden kann. Aber auch diese Verwandlung wird damit der Aufhebung in Gott bedürftig und, so ist im Glauben zu postulieren, auch teilhaftig. Alles Sein, das belebte wie das unbelebte, hat ein Für-sich-Sein, ein Eigenrecht, das ihm im kreativen Prozess göttlichen Lebens zuteil wird.

Spekulativer Kern und Ermöglichungsgrund dieser schöpfungstheologischen, näherhin heilsgeschichtlichen Konzeption von Natur und Leben ist der Gedanke, dass dieser göttliche Prozess dem Wesen und Leben Gottes selbst nicht äusserlich bleibt: „Gottes Sein ist im Werden“²⁴. Das zeigt sich christlich gesprochen daran, dass die lebenserneuernde Entsöhnung als in Jesus Christus kulminierender und in ihm zentrierter Akt zu denken ist, und zwar wiederum so, dass Jesus Christus trinitätstheologisch als personaler Akt in Gott selbst gedacht wird. In diesen heilsgeschichtlichen Prozess ist, wie bereits erwähnt, nach Paulus nicht nur der Mensch, sondern auch die nichtmenschliche Kreatur hineingenommen. Die Kreatur „seufzt“, „harrt“ der Erlösung.

Ethisch gewendet bedeutet dies, dass die menschliche ‚Kultur‘-Arbeit in ihren zerstörerischen Implikationen kritisch gesehen, aber auch bejaht wird. Der kulturschaffende Mensch ist, sofern die so geschaffene Kultur lebensdienlich ist, das Ebenbild Gottes. Das ist mit dem sogenannten Herrschaftsauftrag gemeint: „Ma-

²³ Eberhard Jüngel, *Tod* [1971], Gütersloh 1979, 171.

²⁴ Eberhard Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen, 4. durchges. Aufl. 1986.

chet euch die Erde untertan“. Denn die Natur als Schöpfung ist die Kultur Gottes. Der Garten Eden ist sein Kunstwerk. Gott gibt es sozusagen zur Weiterarbeit frei – an den Menschen. Der Möglichkeitsgrund menschlicher Kulturarbeit ist das schöpferische Handeln Gottes. Man kann durchaus sagen: In der menschlichen Kulturarbeit arbeitet Gott selbst an seiner Schöpfung weiter. Er gibt dazu die Schaffenskraft, er entschönt den Menschen auch, der töten muss, um zu leben; aber er legt ihm zugleich Verantwortung auf; und er führt ihn zu einem Leben, in dem nicht mehr getötet werden muss, und in dem alles Leben aufbewahrt ist; das ist die biblische Schöpfungsgeschichte, die immer zugleich auch Heils- und Hoffnungsgeschichte ist.

Solche Schöpfungs-Geschichte als *creatio continua* ist als ein in mehrfacher Hinsicht rekursiver, ja reflexiver und gerade darin: frei-kreativer Prozess zu denken, der in einer Folge von Vermittlungen besteht: *creatio continua* vermittelt zwischen Umschaffung, Neuschaffung und Bewahrung, Pflege; diese Vermittlung lässt sich mit dem Begriff Nachhaltigkeit beschreiben. Sie ist ausserdem zu denken als Prozess der Ermöglichung freien, selbstständigen Andersseins, das sich seinerseits als solches, als freies Anderssein, nur realisieren kann, indem es seine Freiheitsakte mit der Freiheit anderen Seins vermittelt. Bei den nichtmenschlichen Lebewesen ist diese Vermittlung durch ihr Instinktprogramm (Brutpflege, altruistisches Verhalten), bzw. das sog. „Gleichgewicht der Natur“ gewährleistet. Menschen sind zu dieser Vermittlung auf ethische Orientierung und Regulierung ihres Handelns angewiesen.

5. Folgerungen für die Umweltethik

Wie ist ein solches Verständnis der Natur als göttlicher Heilsgeschichte in die gängige umweltethische Typologie von Anthro-, Bio-, Patho- oder Physiozentrismus einzuordnen? Von einer gewissen Nähe zum Anthropozentrismus war bereits die Rede. Einem exklusiven Anthropozentrismus dürfte jedoch auf der skizzierten Basis kaum das Wort geredet werden dürfen. Wo ein solcher theologisch behauptet würde, ist von einem Selbstmissverständnis zu sprechen. Denn jedem der vier umweltethischen Grundtypen ist theologisch eine gewisse *particula veri* zuzuerkennen. Sofern man freilich eine solche Pluralisierung der ‚-zentrismen‘ begriffswidrig findet, wäre aus einer schöpfungstheologischen Perspektive insgesamt von einem hierarchischen Physiozentrismus zu sprechen, der die Wahrheitsmomente der übrigen Positionen in der nachstehend zu skizzieren versuchten Weise umschliesst.

5.1. Christlicher Physiozentrismus

Das schöpfungstheologische Konzept der Natur hat eine fundamentale Affinität nicht nur zum Anthropozentrismus, sondern auch zu demjenigen Typus, der von diesem am weitesten entfernt ist: zum Physiozentrismus. Insofern nämlich alles, was ist, das Sein überhaupt, grundsätzlich als Gottes gute Schöpfung verstanden wird, liegt in ihm eine grundsätzliche ethische Bejahung allen Seins, als Totalität, aber auch vor allem, sofern gegeben, als Individuen. Allerdings kann theologisch nicht mit einem intrinsischen ontologischen Eigenwert der Natur argumentiert werden, sondern mit ihrem Wert als Werk eines absoluten Handlungssubjekts. Insofern ist der Wert der Natur ein abgeleiteter (*ab alio*). Die betreffende Handlungs-rationalität zielt jedoch wiederum auf die – relative – Selbstständigkeit solchen Andersseins. Sie zielt auf eine Individuierung des Seins, auf ein Für-sich-Sein, auf ein So- (und nicht anders) Sein, dessen So-Sein sich in der Spitze wiederum gerade als Sein für Anderes realisiert.

In der hier umrissenen theo-ontologischen Perspektive ist die *particula veri* des Physiozentrismus in der ontologischen Grundierung von Individualität und deren Eigenwert zu sehen. Der Eigenwert der Individuen ist in ihrer zeitlich-räumlichen Bestimmtheit, also Endlichkeit, begründet. In ihr spiegelt sich die Einmaligkeit – und Endlichkeit – des heilsgeschichtlichen Schöpfungsprozesses als ganzen.

Individuen sind zunächst alle selbstzentrierten Organismen, also Lebewesen, die räumlich und zeitlich abgrenzbar sind, also Menschen und Tiere. Pflanzen, aber auch anorganische Entitäten wie Täler, Flüsse, Berge, sowie Artefakte fallen zunächst nicht unter diesen Begriff. Freilich lässt sich ein erweiterter Begriff von Individualität auch auf solche Entitäten anwenden. „Individualität“ muss nicht nur als ontologischer Begriff, er kann auch als Wahrnehmungskategorie verstanden werden. „Individuell“ sind alle Ensembles von Seiendem, die von einem Betrachter als in sich kohärente, stimmige Einheit wahrgenommen werden. Genau dies ist, und sogar in gesteigertem Mass, der Fall beim biblischen Schöpfungskonzept. Der biblische, priesterschriftliche Schöpfungsbericht lässt jeden einzelnen Schöpfungs-akt beginnend mit dem von anorganischer Natur (Erde, Wasser) mit organischer Natur (Pflanzen), dem von deren Zeitordnung (Tag, Nacht), der Schaffung von Tieren und Menschen und schliesslich im Rückblick auf das Gesamtwerk schliessen mit dem Satz: „und Gott sah, dass es gut war“²⁵.

Damit ist das Wohlgefallen des Künstler-Gottes an seinem Werk gemeint. Es ist die Wert-Schätzung eines Künstlers, eines *artifex*, gegenüber dem Objekt als seinem Artefakt. Wir kennen solche Wertschätzungsakte in Bezug auf naturale Ensembles auch: So entsteht der Begriff Landschaft. Wo Natur als Landschaft beschrieben wird, wird sie als Produkt eines ästhetisch-ethischen Aktes der individualisierenden Wahrnehmung verstanden. Die erste Landschaft ist der Garten Eden,

²⁵ Gen. 1,10.12.18.21.24.31.

eine Pastorale. Im biblischen Paradieskonzept wird das Schöpfungskonzept gewissermaßen in sich selbst gespiegelt: die Ur-Welt, die Natur, wie sie war oder besser, wie sie im Auge Gottes gemeint ist, ist paradiesisch: ein geordnetes Ganzes, in dem ein Jegliches seinen Platz, seine Schönheit und seinen eigenen Wert hat. Aber schon die biblische Urlandschaft des Garten Eden ist nicht statisch. Der Mensch ist ja als sein Pfleger und Heger eingesetzt, insofern ist ein gewisses Mass an Dynamik mitgesetzt. Landschaften unterliegen Schöpfungsdynamiken; sie sind theologisch gesprochen göttliches *work in progress*. Gleichwohl steckt hier das physiozentrische Moment einer theologischen Schöpfungsethik. Alles, was ist, hat Wert – als Teil einer Um- und Mitwelt, die Landschaft ist, gutes Ensemble.

Zugleich ist jeder solcher Wahrnehmungsakt eine Momentaufnahme. Er sistiert die Dynamik. Er individuiert in der Zeit; in gewisser Weise tötet dieser Blick, jedenfalls hält er fest, er friert ein. Das originale Medium der Landschaftswahrnehmung ist die Malerei, die Fotografie, nicht der Film. Landschaft ist ein ikonologischer Begriff. In theozentrischer Asthetik darf man sich diesen Blick jedoch in der Tat als einen Film, als eine Serie von Momentaufnahmen vorstellen. Der göttliche Blick archiviert gewissermaßen alle früheren Zustände einer Landschaft. Er hält sich das Gewesene präsent. Zugleich ist die göttliche Wahrnehmung als antizipierende Integration aller vergangenen Zustandsmomente eines Ensembles in einen eschatologischen Begriff desselben vorzustellen.

5.2. Christlicher Bio- und Pathozentrismus

Dass auch der Bio- und der Pathozentrismus *particulae verae* einer theologischen Schöpfungs- bzw. Umweltethik beinhalten, dürfte evident sein und bedarf vergleichsweise weniger der Begründung. Das Leben, alles Leben, ist als solches wertvoll, weil es in gesteigertem Masse, nämlich intrinsisch, individualisiert ist. Lebewesen sind intrinsisch, also für sich selbst, individualisiert; nicht nur für anderes. Lebendige Individualität ist identische Individualität. Leiden muss als Funktion des erlittenen (oder befürchteten) Verlusts identischer Individualität verstanden werden. Wer leidet, wird gegen seine Eigenintentionalität alteriert.

Im Schöpfungsgedanken steckt eine Aufforderung zur Solidarisierung des Menschen mit allem Geschaffenen. Zu erinnern ist noch einmal an Luthers Auslegung des Schöpfungsartikels. „Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen“²⁶. Es ist ein egalisierendes Moment, das aus dem ontologischen Charakter des Schöpfungsgedankens resultiert. Allerdings ist, was sich etwa an der Abfolge der Schöpfungstage in der Bibel ablesen lässt, auch erkennbar, dass das Leben – und ihm eingeordnet sein Leiden – abgestuft wird. Der Mensch ist in der Tat die ‚Krone der Schöpfung‘; und je näher das Leben dem menschlichen ist, desto höherwertig scheint es zu sein, und desto ethisch gravierender scheint auch sein Leiden zu sein. Menschen

²⁶ Luther, Kl. Katechismus, 145. S. o. Anm. 15.

zu töten ist immer ein Vergehen gegen Gottes ausdrückliches Gebot, denn „Gott hat den Menschen...“, wie an der betreffenden Stelle ausdrücklich wiederholt wird, „... zu seinem Bilde gemacht“ (Gen. 9,6). Tiertötung ist dem Menschen zugestanden. Christlicher Bio- und Pathozentrismus hat so gesehen hierarchische Züge. Dennoch sperrt sich diese grundsätzliche Abstufung der Ausarbeitung in eine durch- und ausdifferenzierte *scala naturae* in ethischer Absicht. Denn eine solche *scala* würde die ethische Absicht auf einem juridisch-kasuistischen Weg zu realisieren suchen und damit den bleibenden Schuldcharakter der Lebenserhaltung durch Lebensvernichtung und dessen bleibende Angewiesenheit auf das vergebende, neuschaffende, ‚aufhebend-bewahrende‘ Handeln Gottes auszublenden drohen.

5.3. Christlicher Anthropozentrismus

Unverkennbar billigt der theologische Schöpfungsgedanke aber auch einer anthropozentrischen Perspektive ein Wahrheitsrecht zu; zunächst und vor allem einem methodischen Anthropozentrismus. Bei einem weiten Begriff von Sittlichkeit und entsprechenden Annahmen und Beobachtungen neuerer Tierphilosophie folgend kann man zwar auch einigen Tieren vielleicht gewisse Formen sittlichen Verhaltens zubilligen; aber ethische Reflexivität und Diskursivität ist keinem Tier zuschreibbar. Insofern ist das einzige Wesen, das nicht nur die Schöpfung als Schöpfung zu erkennen vermag, sondern auch schöpfungsethisch, bzw. umweltethisch zu handeln vermag, der Mensch; er hat es freilich auch am nötigsten. Daraus folgt aber nicht zwingend, und in theologischer Perspektive gerade nicht, dass die Schöpfungsethik allererst mit dem Menschen in die Welt käme. Theologisch ist vielmehr zu sagen, dass sie nicht durch ihn, sondern durch Gott in die Welt kommt. Die biblischen Schöpfungsberichte bringen dies dadurch zum Ausdruck, dass der Mensch von Gott angesprochen und durch Gebote verpflichtet wird. Gleichwohl ist der Mensch der einzige (uns bekannte) Träger, Rezipient und auch Akteur der Schöpfungsethik.

Wenn Schöpfungsethik Verantwortlichkeit für das Geschaffene, Für-Sorge für Individuen und deren Leidentlichkeit bedeutet, dann kann aus dem methodischen, gnoseologischen Anthropozentrismus der biblischen Schöpfungsethik keine exklusive, materiale Anthropozentrik gefolgert werden. Denn damit würde der intrinsische Richtungssinn des Ethischen, die Fähigkeit von sich und seinen unmittelbaren Eigeninteressen zugunsten der Wahrnehmung der Interessen anderer bzw. des Ganzen, zu abstrahieren, auf der formalen Ebene geradezu konterkariert. Insofern und soweit wäre der Speziesismusvorwurf Peter Singers völlig im Recht.²⁷ Denn der Mensch ist ja nicht nur der einzige Träger ethischer Verantwortung, sondern zugleich auch der wichtigste Erzeuger eines Bedarfs an ethischem

²⁷ Vgl. Peter Singer, *Praktische Ethik*. Aus dem Englischen übersetzt von Oscar Bischoff u. a., Stuttgart, 2. rev. und erw. Aufl. 1994, 90–94 u.ö.

Verhalten gegenüber der Umwelt. Es sind bekanntlich in allererster Linie menschlich induzierte „Umweltsünden“, um deren Sühnung und Folgenbekämpfung es heute zu tun ist.

Gleichwohl ist dem Anthropozentrismus aber insofern ein höheres und tatsächlich das relativ höchste Recht einzuräumen, als am Menschen der Vollbegriff ethisch relevanter Individualität abgelesen werden kann. Das kommt im Begriff der Menschenwürde zum Ausdruck. Menschenwürde ist biblisch Gottebenbildlichkeit. Menschen sind im Stande, den göttlichen Blick auf die Schöpfung zumindest teilweise zu praktizieren; sie vermögen in Entitäten Wesen mit intrinsischem Wert weil individueller Identität zu sehen; sie vermögen in Naturensembles (blühende) Landschaften wahrzunehmen. Sie können in ihrem aktiven und passiven Weltumgang die göttliche Kreativität spiegeln. Sie vermögen Symbiosen zwischenmenschlichen Lebens, aber auch solche von menschlichen mit nichtmenschlichem Leben wahrzunehmen, sich in den göttlichen Blick einzustellen, und darin zu leben.

Darum seien diese Überlegungen zur theologischen Umwelt- als Schöpfungsethik abgeschlossen mit einem vordergründig nicht sehr, hintergründig durchaus ernst gemeinten Anhang, nämlich mit einem Gedicht von Christian Morgenstern, das eine solche Symbiose des göttlichen Blicks augenzwinkernd beschreibt:

6. Anhang: „Deus artifex“

„Wer konnte nicht die wackre Mähre,
die, täglich weniger gespeist,
zuletzt, gedrängt von innerer Leere,
emporfuhr als verklärter Geist?

Dies Tier ward Richards Rosinante,
als er sein bodlos Leben schloss.
Es hob der grosse Unbekannte
höchstselbst den Seligen aufs Ross.

Worauf er sprach: „Du mochtest wähnen,
du seist ein gottverlassner Tropf.
Ich habe stets bei meinen Plänen
ein ganz bestimmtes Bild im Kopf.“

Und schritt hinweg. Der ganze Himmel
sprang auf und wünschte Richard Glück...
Und traun! Der Mann samt seinem Schimmel
war in der Tat ein Meisterstück.“²⁸

²⁸ Christian Morgenstern, *Werke und Briefe*, Band III – Humoristische Lyrik, hrsg. v. Maurice Cureau, Stuttgart 1990, 197.